Dogma y ecumenismo

por Charles Morerod , OP .

(Nova et Vetera, núm. 1.2, enero-junio de 2003)

En la búsqueda de la unidad cristiana, los dogmas proclamados por la Iglesia Católica desde los diversos cismas suelen percibirse como un problema. Si se logra la unidad visible, que es en principio el objetivo del diálogo ecuménico, ¿tendrán que aceptar los demás cristianos los dogmas de la Inmaculada Concepción (proclamada en 1854), la infalibilidad papal (1870) y la Asunción (1950), o incluso el *Filioque* ? Esta cuestión fue planteada explícitamente por la Comisión para el Diálogo entre Anglicanos y Católicos Romanos en 1981: «*Los anglicanos también se preguntarían si, en una futura unión entre nuestras dos Iglesias, se verían obligados a suscribir tales declaraciones dogmáticas*». [1]*La* cuestión no se limita al pasado: ¿acaso el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica le impide proclamar nuevos dogmas?

Para responder a esta pregunta, examinaremos los diferentes significados que se le dan al término "dogma", así como algunas interpretaciones propuestas de los dogmas.

Surge una pregunta paralela: si se logra la unidad, ¿quién podría involucrar la fe de todos los cristianos implicados, de manera que la unidad se dé a nivel de fe y de forma estable?

El significado del término "dogma"

Aquí entendemos el término «dogma» en su sentido moderno como una expresión de fe proclamada solemnemente por la Iglesia (por un Concilio con el Papa o por el Papa solo) [2] . No se corresponde exactamente con un «artículo de fe»: como dijo Charles Journet, los dogmas se derivan de los artículos de fe [3] . Dado que se derivan de ellos como expresión implícita de la revelación, requieren adhesión por fe.

Las teorías del desarrollo del dogma tienen una historia rica y compleja [4] . Intentamos resumir el elemento central.

La revelación se da de forma completa y definitiva en Jesucristo y, por lo tanto, se completa al final de la era apostólica [5] . Este carácter definitivo no impide que la Iglesia profundice en su comprensión de la revelación: al contrario, la presupone, pues la dignidad misma de la revelación definitiva implica transmitirla y defenderla frente a las nuevas preguntas que surgen a lo largo de los siglos, con la ayuda del Espíritu Santo.

Un dogma se define como revelado por Dios, en el sentido de que expresa el significado implícito de la revelación, ya incluido en ella, del mismo modo que los teoremas relativos al triángulo estaban implícitamente contenidos en su definición antes de ser descubiertos [6] . La definición corresponde ahora a la interpretación

autorizada de un dato revelado que hasta entonces estaba abierto a diversas interpretaciones. Por lo tanto, un dogma es relativamente nuevo: *«Elaborado a la luz de la asistencia infalible prometida a la Iglesia, tal paso de lo implícito a lo explícito da origen al dogma. ¿Deberíamos entonces hablar de nuevos dogmas? Son nuevos, no en su sustancia, en su contenido, sino en la manera en que expresan y manifiestan esta sustancia, este contenido. La Iglesia primitiva probablemente no los conocía explícitamente, pero conocía su origen, los artículos de fe de los que se derivan». Lejos de repudiarlas hoy, preferiría sentir que siempre las ha sostenido y confesado en su raíz y principio: como el hombre que siempre se ha negado a tomar posición entre dos tesis opuestas, cuando de repente se le presenta la verdad en la que se reconcilian, puede decir con toda honestidad que siempre la ha esperado, que siempre la ha creído"* [7] .

Cuestiones protestantes y culturales sobre el dogma.

En el diálogo ecuménico, el dogma se percibe a través de las connotaciones negativas que este término recibe en la tradición de la Reforma, por un lado, y en la filosofía moderna, por otro.

Los "nuevos artículos de fe" de Calvino.

Calvino refuta los nuevos artículos de fe argumentando que la revelación es cerrada: «Entre los apóstoles y sus sucesores existe esta diferencia (...) que los apóstoles eran como notarios jurados del Espíritu Santo, de modo que sus Escrituras se consideraban auténticas, y que los sucesores no tienen otra tarea que enseñar lo que encuentran contenido en las Sagradas Escrituras. Concluyamos, pues, que no está permitido a todos los ministros fieles forjar ningún nuevo artículo de fe; sino que deben simplemente adherirse a la doctrina a la que Dios nos ha sometido a todos sin excepción. Al decir esto, mi intención no es solo mostrar lo que es lícito para cada individuo, sino también para toda la Iglesia universal» [8] . El principio de esta postura es la naturaleza definitiva de la revelación.

Calvino, sin embargo, acepta los dogmas proclamados por los primeros concilios («Nicea, Constantinopla, el Primer Concilio de Éfeso, Calcedonia y otros similares, que se celebraron para condenar los errores y las opiniones perversas de los herejes» [9]), porque no enseñan nada más que la Escritura: «Pues estos concilios no contienen sino una interpretación pura y natural de la Escritura, que los santos Padres, con buena prudencia, adaptaron para derrocar a los enemigos de la cristiandad» [10] . Calvino duda cada vez más de los concilios posteriores: «En algunos de esos [concilios] que se han celebrado desde entonces, percibimos buen celo y signos evidentes de doctrina, prudencia y espíritu; pero como el mundo tiende a declinar empeorando, es fácil ver cuán poco se ha alejado la Iglesia de su verdadera pureza» [11] .

El punto clave es que, aun aceptando ciertos concilios, los considera asambleas humanas: «Sostienen como una certeza que un concilio universal representa verdaderamente a la Iglesia; basándose en este principio, concluyen sin duda que todos los concilios universales están dirigidos directamente por el Espíritu Santo y, por

lo tanto, no pueden equivocarse. Pero como ellos mismos dirigen los concilios, e incluso los presiden, todo lo que les atribuyen por autoridad, en realidad lo toman para sí mismos. Por consiguiente, quieren que nuestra fe se mantenga firme o que se derrumbe según su conveniencia» [12] . En estas condiciones, los dogmas pueden aceptarse como buenas interpretaciones de las Escrituras, pero no dejan de ser una creación humana.

El dogma y la Palabra de Dios en Karl Barth.

En su famosa *obra Dogmática* , Karl Barth concibe el dogma en el sentido católico como un cuestionamiento de la Palabra de Dios.

Debido al título mismo de su obra, Barth tuvo que aclarar que, para él, *«la dogmática tiene la tarea de cuestionar la equivalencia entre la Palabra de Dios y el discurso humano en la predicación»* [13] . Este enfoque se opone al de los católicos: *«Nos oponemos, pues, a la definición católica romana de los conceptos de dogma y dogmática. Para el catolicismo, el dogma es una verdad de la revelación definida por la Iglesia, y la dogmática es la sistematización y el comentario de estos dogmas»* [14] .

Para Barth, el dogma no goza de una prerrogativa reservada a la Palabra de Dios: *«Los dogmas no son* veritates a Deo formaliter revelatae [15] *. En los dogmas, es la Iglesia del pasado la que habla; es cierto, tiene autoridad, no habla* sine Deo [16] *, pero es la Iglesia la que habla: define, es decir, encierra dentro de los dogmas la verdad revelada, la Palabra de Dios. Y por la misma razón, esta Palabra de Dios se convierte en lenguaje humano, ciertamente muy importante, pero lenguaje humano. La Palabra de Dios está por encima del dogma como el cielo está por encima de la tierra»* [17] . No nos detenemos en el hecho de limitar el dogma al pasado. El punto esencial es la diferencia entre el lenguaje humano y la Palabra de Dios. Barth sitúa claramente el dogma en el plano humano: *«En la medida en que el dogma eclesiástico es un mandamiento, es un mandamiento humano, un mandamiento dado por pecadores, incluso si estos pecadores están reunidos en la Iglesia, y en este sentido participa de la ambigüedad, la debilidad, la miseria de los mandamientos humanos»* [18] . Cree que, por otro lado, el dogma católico pretende estar al mismo nivel que la Biblia, y que, al mismo tiempo, la Iglesia pierde la posibilidad de escuchar la Palabra: *«Esta identificación de la Palabra de Dios y el dogma eclesiástico revela la profunda soledad en la que debe encontrarse una Iglesia cuando se apropia de la Palabra de Dios de antemano, la desecha y ha perdido la posibilidad de oír una voz que le es externa»* [19] .

Comentario sobre las cuestiones planteadas por Calvino y Barth.

Calvino aparentemente cree que los «católicos» [20] entienden a los obispos como sucesores de los Apóstoles en todo el sentido del término (quizás los escuchó enseñar de esta manera). Sin embargo, es claro que los Apóstoles tienen un papel fundamental único. Sus sucesores lo son solo en parte de su ministerio: *«Decir que el Magisterio conserva y explica el depósito original, y en particular la Escritura, no es en modo alguno decir que el Magisterio de la Iglesia está por encima de la Escritura. Eso sería un grave error. (...) Proviene de olvidar distinguir entre el Magisterio excepcional de la*

Iglesia, cuando aún poseía en sí mismo a los Apóstoles, iluminados por revelaciones y autores de la Sagrada Escritura [21] *; y el Magisterio permanente de la Iglesia Apostólica, que está privado de revelaciones y asistido únicamente para el propósito de conservar y explicar el depósito*» [22] . La función del magisterio postapostólico no puede ser componer textos con la autoridad del Nuevo Testamento, sino asegurar que el mensaje bíblico no se pierda: «*Estas dos normas, estas dos reglas, una apostólica y otra postapostólica, son ambas divinas. Sin la primera, el mundo jamás habría conocido la revelación cristiana de forma infalible, pública y manifiesta. Sin la segunda, el mundo ya no conocería el significado divino de esta revelación de forma infalible, pública y manifiesta*» [23] . Así, el magisterio de los sucesores de los Apóstoles, lejos de pretender suplantar la Escritura, encuentra su razón de ser en la necesidad misma de no perderla. Por ello, la sirve velando por su interpretación: «*Se trata, pues, en el dogma de la Iglesia, de la correcta interpretación de la Escritura». En esta interpretación, el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio (cf.* DV *, 10). El Magisterio no juzga la Palabra de Dios, sino la exactitud de su interpretación"* [24] .

Barth, sin embargo, tiene algunas razones para pensar que el dogma puede identificarse con la revelación. Cuando el Papa Pío XII definió el dogma de la Asunción el 1 de noviembre de 1950 , dijo, siguiendo la tradición católica: *"Afirmamos, declaramos y definimos como un dogma divinamente revelado..."* [25] , y luego especificó: *" Si alguien, Dios no lo quiera, se atreviera a dudar deliberadamente de lo que hemos definido, sepa que ha abandonado totalmente la fe divina y católica "* [26] .

El significado de estas fórmulas no es afirmar que el dogma sea equivalente a la Biblia, sino que expresa el significado de la Escritura y, por lo tanto, se fundamenta en ella, como aclara el propio Pío XII (nuevamente, en relación con la Asunción): «*Todos estos argumentos y consideraciones de los Santos Padres y teólogos se basan en la Escritura como su fundamento último*» [27] . En otras palabras, «*el contenido de los dogmas no es revelado por Dios porque es definido por el Magisterio, sino que ocurre lo contrario. La definición no confiere a su contenido el carácter de revelación, sino que lo presupone y lo reconoce*» [28] . Por consiguiente, dado que el dogma define lo que está implícitamente contenido en la revelación, su autoridad es la de la propia revelación. Las palabras de Pío XII atañen directamente a los católicos. En el diálogo, debemos tratar de manifestar el significado de los dogmas utilizando el criterio de la jerarquía de verdades [29] , que implica mostrar la relación de los dogmas con verdades de fe más centrales, por ejemplo: María es llevada al cielo con su alma y cuerpo porque está íntimamente unida a su Hijo [30] ; esto presupone el dogma más fundamental de María como Madre de Dios, que a su vez presupone el dogma más fundamental de la divinidad y humanidad de Jesucristo, pero cada uno de estos dogmas se recibe con la misma fe [31] .

La connotación negativa del término "dogma" en la cultura moderna y contemporánea.

La mentalidad contemporánea está claramente influenciada por la modernidad, de la cual Kant es uno de los representantes más destacados. Su rechazo al dogmatismo

filosófico es bien conocido: el pensamiento crítico se opone directamente al pensamiento dogmático, es decir, para él, al pensamiento que no reflexiona sobre sus condiciones de posibilidad. También critica el dogma en el ámbito religioso. Tras afirmar que la religión y el paganismo son como A y no-A, Kant explica que querer imponer dogmas universalmente es una actitud pagana: «*Toda fe eclesiástica, en la medida en que presenta dogmas meramente estatutarios como dogmas religiosos esenciales, tiene cierta dimensión pagana; pues el paganismo consiste en presentar los aspectos externos (no esenciales) de la religión como esenciales*» [32] . Esta postura tiene un pasado y un futuro. En primer lugar, se puede reconocer en ella un legado de la Reforma —en parte infiel al texto de los reformadores, pero significativo por su impacto histórico—, a saber, el énfasis en la dimensión invisible u oculta de la Iglesia y la devaluación de su aspecto visible. Además, Kant influiría en el pensamiento posterior y contribuiría a darle al dogma una connotación negativa.

Cuando Schopenhauer comenta la historia de la moral, descarta de inmediato el período medieval debido a su supuesta dependencia exclusiva del dogma: «*en cuanto a la Edad Media, los dogmas de la Iglesia le bastaban*» [33] . No comentaremos la confusión entre filosofía y teología que revela tal observación. Simplemente la tomaremos como una segunda indicación de lo que ya resulta bastante evidente: la connotación negativa del dogma en la modernidad.

Añadamos, sin más preámbulos, que cuando la posmodernidad rechaza la modernidad, rechaza los dogmas de la modernidad, precisamente por ser dogmas. Rechaza los dogmas de la modernidad debido a uno de ellos: el antidogmatismo.

Oposición entre dogma y ecumenismo.

Hemos analizado la oposición protestante al dogma católico, o al menos su reticencia hacia él, así como el contexto cultural contemporáneo desfavorable al dogma. A esto se suma el ecumenismo mismo, que algunos no dudan en considerar incompatible con el dogma: «*Fundamentalmente, el ecumenismo, en su nivel más básico u oficial, es un diálogo posible gracias a la existencia de un terreno común y la voluntad de los interlocutores de sentarse a la misma mesa. Es este último punto el que durante mucho tiempo ha sido un obstáculo para el ecumenismo católico, en la medida en que el dogma oficial hacía de esta Iglesia la única poseedora de toda la verdad. Todo diálogo ecuménico se basa en el pluralismo eclesiológico y en cierto relativismo con respecto a la expresión de la verdad*» [34] .

A continuación, intentaremos ofrecer otro análisis, partiendo de la pregunta: ¿qué alternativa se ofrece al dogma (bajo este nombre u otro) en el ecumenismo?

Tras estudiar los presupuestos de los autores no católicos con respecto al dogma, intentaremos discernir dos enfoques fundamentalmente diferentes entre los autores católicos.

Presuposiciones positivas o negativas de los teólogos católicos con respecto al dogma.

Entre los teólogos católicos que aceptan el dogma como tal, la comprensión de lo que es el dogma puede ser inicialmente negativa (el dogma considerado como una respuesta a la herejía) o inicialmente positiva (el dogma como una mejor comprensión de la fe).

El dogma, por un lado, tiene una dimensión de defensa y mantenimiento de la fe. Este aspecto tiene el mismo propósito que la revelación misma, pues esta última carecería de sentido si, sin ayuda divina, se viera sometida a las fluctuaciones de la opinión humana. Esto es lo que resume el Concilio Vaticano II: *«Lo que Dios había revelado para la salvación de todas las naciones, decidió, en su gran bondad, conservarlo intacto para siempre y transmitirlo a todas las generaciones. Por eso, Cristo el Señor, en quien se cumple toda la revelación del Dios supremo, habiendo realizado y proclamado con su propia boca el Evangelio prometido de antemano por los profetas, mandó a sus apóstoles que lo predicaran a todos como fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral, impartiéndoles los dones divinos». El mandato de Cristo fue fielmente ejecutado por los apóstoles (...) Para que el Evangelio se conservara intacto y vivo para siempre en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores a los obispos, a quienes «transmitieron su propia misión de enseñanza»* [35] . Como señala John Henry Newman, era de esperar que Dios garantizara el mantenimiento de la revelación por una autoridad externa: *«En la medida en que exista la probabilidad de que se produzcan desarrollos verdaderos, de doctrina y práctica, dentro del plan divino, en esa misma medida existirá la probabilidad de que dicho plan haya provisto una autoridad externa para juzgarlos, para separarlos de la masa de especulaciones, extravagancias, corrupciones y errores puramente humanos en medio de los cuales se producen. Esto no es otra cosa que la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia»* [36] .

El dogma no se limita a su aspecto estático (preservar y defender la fe). El Concilio Vaticano II también señala un aspecto dinámico, una profundización de la fe: *«Esta Tradición, que viene de los Apóstoles, crece en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo: en efecto, la percepción de las cosas y las palabras transmitidas aumenta mediante la contemplación y el estudio de las mismas por parte de los creyentes que las guardan en sus corazones, mediante la profunda penetración de las realidades espirituales que experimentan, y mediante la proclamación de las mismas por parte de aquellos que, por sucesión episcopal, han recibido el carisma de la certeza de la verdad»* [37] . El dogma es un aspecto culminante de la contemplación de la revelación.

Dependiendo de si se centran principalmente en el primer aspecto o también en el segundo, los teólogos católicos tendrán diferentes valoraciones del papel del dogma católico en el diálogo ecuménico.

Un enfoque bastante negativo hacia el dogma.

Comenzamos presentando la visión «negativa» del dogma. Con esto, no nos referimos a un enfoque que considere el dogma inherentemente negativo, sino más bien a un

énfasis en la negación de un error. El dogma se considera, por lo tanto, principalmente una reacción a un fenómeno negativo.

Este enfoque más bien negativo hacia el dogma puede deberse principalmente a dos causas: 1. la experiencia pasada, 2. el vínculo entre dogma y herejía.

1. La primera causa es el temor suscitado por errores pasados: «*Conocemos el riesgo que supone extender el ámbito de lo irreformable, en un momento en que numerosos estudios históricos demuestran la complejidad de ciertos casos y cuando, en algunos casos, conviene hablar, si no de errores, al menos de posturas lamentables. Los jueces de Galilea ciertamente creían que la fijeza de la tierra en el centro del mundo era un punto relacionado con la revelación. Afortunadamente, ¡no proclamaron su sentencia irreformable!*» [38] Nadie discutirá la utilidad de la prudencia, unida a la confianza en la asistencia del Espíritu a su Iglesia. Pero este no es directamente nuestro tema, pues la cuestión permanece completamente abierta: una vez tomadas todas las precauciones, tras un largo período de reflexión, ¿es posible proclamar un dogma en la era del ecumenismo?

Una variante del temor suscitado por experiencias pasadas se expresa en las comunidades cristianas «no dogmáticas»: «*Las llamadas iglesias de "no confesión de fe" han sido particularmente sensibles a los peligros de las afirmaciones de fe. Estas afirmaciones pueden conducir rápidamente al formalismo, en detrimento de la naturaleza de la fe como confesión y compromiso personal. También pueden ser mal utilizadas si las personas se ven obligadas a aceptarlas violando su conciencia*» [39] . Sin duda, todos estos peligros son muy reales, pero son el lado negativo que se encuentra en toda realidad positiva y no justifican su rechazo, de lo contrario habría que rechazar todos los logros de la civilización: el fuego, el uso de herramientas, las leyes, etc., se han utilizado para matar. El amor a menudo ha llevado al odio... Al rechazar un bien que puede ser mal utilizado, también perdemos el beneficio de ese bien.

2. Una segunda causa del enfoque negativo hacia el dogma es el vínculo histórico entre las declaraciones de fe y las herejías. El padre Bouyer, basándose en las circunstancias en que se proclamaron los antiguos "dogmas", ve el dogma más bien desde la perspectiva de su lamentable contexto: *"Ninguna idea era más ajena a los antiguos que esta idea moderna, de que la multiplicación de definiciones, en sí misma, constituiría un progreso positivo. Esta proliferación corresponde mucho más, desde su perspectiva, a las inevitables cicatrices dejadas en el cuerpo de la verdad por los errores sobre los que ha triunfado"* [40] .

El argumento del padre Bouyer no debe subestimarse, pero no abarca toda la cuestión, ni siquiera en relación con el período patrístico. Los Padres también vieron que Dios podía sacar bien para los fieles del mal de las herejías. San Agustín dijo así: «*Puesto que nada es más cierto que el principio: "Muchas herejías son necesarias para revelar entre vosotros a los cristianos probados"* [1 Cor 11,19] *, aprovechemos también este beneficio de la divina providencia. Quienes se convierten en herejes, de hecho, seguirían errando si permanecieran en la Iglesia. Al abandonarla, prestan grandes*

servicios, no enseñando la verdad que desconocen, sino estimulando a los católicos carnales a buscar la verdad y a los espirituales a penetrarla» [41] ; *«Si el orgullo no existiera, no habría herejes, ni cismáticos, ni personas circuncidadas, ni adoradores de criaturas e ídolos. Pero, si no existiera ninguno, mientras el pueblo elegido aún no haya alcanzado la plenitud de desarrollo que se le prometió, seríamos demasiado perezosos en la búsqueda de la verdad»* [42] .

Un enfoque positivo hacia el dogma.

El dogma no es simplemente una reacción a la negatividad, por muy real que sea. Hemos visto que la Constitución *Dei Verbum* también considera el dogma como un medio para progresar en el conocimiento de la revelación.

El joven abad Journet, al anunciar la continuación de su obra, ve el dogma sobre todo como un progreso en la profundización de la revelación, que debe recibirse de Dios con gratitud: *«Aquí hay verdaderamente un Dios de amor. Nos llama a participar de sus riquezas, su vida, su felicidad, su luz. Nos lo dice de antemano, para que nuestro tiempo aquí abajo no se desperdicie, "para que ya no seamos niños, zarandeados por las olas y llevados de aquí para allá por todo viento de doctrina, por la astucia y las artimañas de los hombres en sus engaños" (Efesios 4:14), para que nuestro exilio sea consolado y nuestros corazones purificados por la esperanza, "porque todo aquel que tiene esta esperanza en Dios se purifica a sí mismo, así como Dios es puro" (1 Juan 3:3). Por lo tanto, nos comunica ahora las certezas definitivas, aquellas que en el gran sol del último día no serán la nube que se disipa, sino la flor que florece»* [43] .

Los dogmas no someten la fe ni el misticismo a un yugo racionalista. Al contrario, defienden la fe contra los errores que siempre resultan de falsas pretensiones de la razón, e indican a la contemplación el espacio donde puede florecer: *«Los dogmas —el dogma trinitario, el dogma de la creación puramente libre y gratuita del universo, los dogmas de la Encarnación, del sacrificio redentor, de la transustanciación, los dogmas sacramentales, el dogma mariano— son las grandes protestas que la Iglesia ha erigido a lo largo de los siglos contra la racionalización de las prodigiosas revelaciones de la Sagrada Escritura. Lejos de disminuir el misterio, definen sus contornos para permitir que el espíritu penetre más profundamente en su oscuridad y se pierda en sus profundidades»* [44] . Si la formulación del dogma puede ser técnica, no es para someter la fe a la técnica, sino para defender la revelación con precisión. Y esta precisión beneficia a la contemplación misma, que evita perderse en caminos menos directos.

Interpretación de los dogmas.

Tras presentar el contexto y los presupuestos del debate sobre los dogmas, ofrecemos algunas propuestas para una interpretación ecuménica de los mismos. Comenzamos delineando dos polos de la cuestión: por un lado, el mantenimiento de los dogmas en el diálogo ecuménico, y por otro, la propuesta de no imponer dogmas recientes a los no católicos.

Mantener el dogma en el diálogo.

Durante un encuentro entre teólogos católicos y protestantes en Harvard, celebrado en el marco del Concilio Vaticano II, el cardenal Bea, primer presidente del Pontificio Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, explicó la relación entre dogma y diálogo ecuménico de la siguiente manera: «*Ante todo, la enseñanza fundamental de la Iglesia Católica no se modificará. Es imposible llegar a un compromiso sobre puntos de fe ya definidos. Sería francamente injusto para nuestros hermanos y hermanas no católicos generar falsas esperanzas de este tipo. Y no existe la posibilidad de que la Iglesia —incluso en su afán por la unión— se conforme con el reconocimiento únicamente de los "dogmas esenciales", ni que revoque o retire los decretos dogmáticos elaborados en el Concilio de Trento. Sería, además, simplemente deshonesto sugerir que existe alguna posibilidad de que se revisen los dogmas de la primacía y la infalibilidad papales». La Iglesia ha proclamado todas estas doctrinas como cuestiones de fe, es decir, como verdades reveladas por Dios mismo y necesarias para la salvación. Precisamente debido a estas solemnes declaraciones hechas bajo la guía del Espíritu Santo, la actividad de la Iglesia en este ámbito está severamente limitada. Debe preservar estas verdades, explicarlas y predicarlas, pero no puede transigir con ellas. Porque la Iglesia fundada por Cristo no puede falsificar la Palabra de Dios, que Dios ha predicado y confiado a su cuidado. Debe someterse humildemente a aquel a quien está inalienablemente unida"* [45] . El cardenal Bea explica entonces que la Iglesia ciertamente puede ofrecer nuevas explicaciones de doctrinas que a menudo se malinterpretan [46] , y que, además, muchos puntos nunca han sido definidos [47] .

Poco después, el Papa Pablo VI mencionó ciertos argumentos ecuménicos opuestos al dogma y los rechazó: «Mediante el trabajo realizado a lo largo de los siglos, y no sin la ayuda del Espíritu Santo, la Iglesia estableció una regla de lenguaje y la confirmó con la autoridad de los Concilios. Esta regla se ha convertido a menudo en el grito de guerra y el estandarte de la fe ortodoxa. Debe ser respetada religiosamente. Que nadie se arrogue el derecho de cambiarla a su antojo o con el pretexto de la novedad científica. ¿Quién podría tolerar la opinión de que las fórmulas dogmáticas aplicadas por los Concilios Ecuménicos a los misterios de la Santísima Trinidad y la Encarnación ya no se ajustan a las mentes de nuestro tiempo y deberían ser sustituidas precipitadamente por otras?». Del mismo modo, sería inaceptable que cualquier persona alterara, por su propia cuenta, las fórmulas utilizadas por el Concilio de Trento para presentar el misterio eucarístico a la fe. Estas fórmulas, al igual que las demás adoptadas por la Iglesia para enunciar los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a ninguna forma particular de cultura, ni a una fase específica del progreso científico, ni a ninguna escuela teológica en particular. Expresan lo que la mente humana percibe de la realidad a través de la experiencia universal y necesaria, y lo que manifiesta mediante palabras apropiadas y específicas, extraídas del lenguaje cotidiano o académico. Por ello, estas fórmulas son adecuadas para personas de todas las épocas y lugares. Ciertamente, se puede, como se hace con éxito, dar una explicación más clara y abierta de estas fórmulas, pero siempre en el mismo sentido en que fueron adoptadas. Así, la verdad inmutable de la fe permanecerá intacta, mientras que la comprensión de la fe progresará. Pues, como enseña el Concilio Vaticano I, en los

dogmas sagrados «siempre se debe conservar el significado que nuestra Madre la Santa Iglesia ha declarado de una vez por todas. Jamás está permitido apartarse de él con el pretexto engañoso de una comprensión más profunda» [48] Aplica esta convicción de la permanencia de los dogmas al ecumenismo: «Pero pretender eliminar la dificultad doctrinal tratando de disminuir la autoridad de las afirmaciones que el Magisterio de la Iglesia declara obligatorias y definitivas, o tratando de descuidar u ocultar esas mismas afirmaciones, no es prestar un buen servicio. No es un buen servicio a la causa de la unión, pues crea desconfianza entre los hermanos separados, el temor a ser confundidos, la sospecha de que puedan ser engañados, y luego, en la Iglesia, da lugar al temor de que se busque la unión a costa de verdades indiscutibles, que el diálogo termine perjudicando la sinceridad, la fidelidad y la verdad» [49] .

Propuestas para una interpretación ecuménica de los dogmas.

Aparentemente contradiciendo los principios que acabamos de exponer, algunos teólogos de reconocida autoridad creen que aceptar los dogmas proclamados por la Iglesia Católica tras los cismas históricos no debería presentarse a otros cristianos como requisito para la unidad. Esta es la opinión que el padre Congar desarrolla basándose en el *Filioque : «Mi convicción es que debemos reconocer la coexistencia de dos tradiciones, cada una completa y coherente, pero que no son idénticas. Debemos reconocer esto, aceptarlo. Sí, aceptar nuestras diferencias para reconocer nuestra unidad radical. Esto plantea una cuestión seria, porque el Filioque es para nosotros un dogma, no un mero argumento teológico. Pero el problema también surgirá con otros artículos». Antes que yo, teólogos de la clase de Louis Bouyer (* Istina *14, 1969, 112-115) o Avery Dulles (* Theological Studies *29, 1968, 393-416) respondieron que una restauración de la plena comunión sería posible sin que una de las dos Iglesias impusiera a la otra sostener todo lo que ha podido determinar, e incluso dogmatizar, en la situación de una ruptura de comunión que, además, nunca ha sido total"* [50] .

El padre Bouyer postula esencialmente el mismo principio: «Debe reconocerse en ambos lados que solo los siete grandes Concilios de la Iglesia indivisa pudieron formular definiciones de la fe que no pueden ser revisadas de ninguna manera. Al mismo tiempo, ambas Iglesias deben reconocer que, sin gozar de la misma autoridad, los concilios locales que han obtenido el asentimiento formal de toda la parte, ya sea oriental u occidental, de la Iglesia donde se celebraron deben ser recibidos con respeto e interpretados con simpatía por la otra parte» [51] . Comenta esto aplicándolo a los últimos tres dogmas proclamados: «Tal declaración recíproca, por parte de las autoridades de las dos Iglesias, debe ir acompañada del reconocimiento de que las decisiones pasadas deben, en cada caso, complementarse e interpretarse a la luz de un nuevo examen de las cuestiones, que se llevará a cabo conjuntamente, con espíritu de caridad mutua y fidelidad común a toda la tradición de los Santos Padres». En esta etapa o posteriormente, la Sede Apostólica de la antigua Roma debería declarar que el dogma de la primacía de esa Sede y de la infalibilidad de las decisiones doctrinales tomadas por el Papa como Doctor de la Iglesia Universal debe entenderse, en primer lugar, con las adiciones que el Vaticano II ya ha hecho respecto al papel magisterial de todo el episcopado y la participación de todo el pueblo de Dios en el testimonio

perpetuo de la verdad en la caridad, y en segundo lugar, a la luz de toda la tradición de la Iglesia indivisa. En cuanto a las definiciones papales de 1854 y 1950, relativas a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María y su Asunción, también parece que la misma Sede Apostólica debería entonces, y podría sin dificultad, declarar que estas definiciones deben entenderse simplemente en el sentido de que la Iglesia Ortodoxa misma no ha dejado de creer en la perfecta pureza de la Madre de Dios y en su estrecha asociación, desde su Dormición en adelante, con la victoria de su Hijo sobre la muerte misma" [52] .

Avery Dulles (quien, al igual que el padre Congar, llegaría a ser cardenal) comienza recordando que el objeto del dogma es superior al del lenguaje ordinario, que su proclamación se produce en un contexto cultural muy específico y que, en el pasado, una misma expresión podía tener varios significados [53] . Añade que, al menos hasta Constantino, los credos de las iglesias locales sí se concebían [54] . Concluye que «debería quedar claro que el pluralismo dogmático simultáneo es a veces admisible sin perjuicio de la unidad de la Iglesia. Si la misma fe puede formularse de manera diferente para distintos periodos históricos, una variedad similar puede tolerarse para distintas culturas en un periodo cronológicamente idéntico» [55] . En resumen: «Por lo tanto, es una simplificación excesiva decir que los dogmas son irreformables. En principio, toda declaración dogmática es susceptible de reformulación. A veces puede bastar con revestir conceptos antiguos con palabras nuevas que, en la práctica, tengan el mismo significado». Pero en otros casos, las fórmulas establecidas reflejarán una comprensión inadecuada (...) Cuando las personas adquieren un nuevo condicionamiento cultural y nuevos horizontes, deben reconceptualizar sus dogmas desde su punto de vista actual. Hay señales de que tal proceso está en marcha con respecto a muchos dogmas católicos, como el pecado original, la transustanciación y quizás la concepción virginal de María" [56] . Concluye que la solución no reside ni en la abrogación de los dogmas, ni en una aceptación ecuménica mutua de las declaraciones de fe tal como se han formulado en el pasado, sino en la búsqueda conjunta de una formulación renovada [57] .

En 1985, respondiendo a preguntas de la Secretaría para la Promoción de la Unidad de los Cristianos sobre el diálogo entre anglicanos y católicos, la Conferencia Episcopal de Francia estableció los siguientes principios: «Creemos que la investigación teológica debe aclarar la relación y la distancia que los nuevos textos de convergencia y acuerdo ecuménico deben mantener con los respectivos documentos confesionales. Dos cosas parecen quedar inmediatamente excluidas: ninguna confesión puede exigir a la otra una adhesión literal a los documentos oficiales elaborados durante el período de separación, lo que equivaldría a eliminar a priori cualquier significado del diálogo ecuménico emprendido; por otro lado, ninguna puede hablar ni comprometerse hoy con plena responsabilidad sin verificar la coherencia entre lo que dice hoy y lo que considera inalienable en sus posiciones anteriores». La singular fecundidad del diálogo ecuménico reside en su capacidad para conducir a la expresión, en un lenguaje nuevo y verdaderamente reconciliado, de todos los aspectos de la verdad de la fe contenidos en las respectivas tradiciones, aspectos que a menudo se han expresado según posturas parciales, polémicas e incluso negacionistas" [58] . Esta posición no niega en sí misma la importancia de los dogmas del pasado; más bien, niega que la ratificación

de los dogmas en sus términos exactos deba considerarse indispensable, y prevé que una nueva formulación podría permitir su aceptación común. El texto episcopal considera esto una condición del diálogo ecuménico en sí mismo.

Los diversos textos que acabamos de resumir abordan dos puntos: 1. ciertos dogmas fueron proclamados en un contexto de división; 2. el significado esencial del dogma puede mantenerse, aunque con una nueva formulación. A continuación, analizaremos estos dos puntos por separado.

Dogmas proclamados en una situación de división.

Tanto el padre Congar como el padre Bouyer consideran la situación particular de los dogmas proclamados por una Iglesia "en situación de ruptura de comunión" (Congar), y "que han obtenido la adhesión formal de toda la parte, ya sea oriental u occidental, de la Iglesia" (Bouyer).

Estas preguntas muestran la urgencia de un análisis de lo que significa el todo y la parte de la Iglesia en tal contexto [59] .

El Papa Pablo VI tuvo en cuenta la diferencia de estatus entre los Concilios Ecuménicos de la Iglesia indivisa (que generalmente se entiende al pensar en la relación entre Roma y Constantinopla, ya que de hecho la Iglesia dejó de ser indivisa al menos desde el Concilio de Éfeso en 431) y los Concilios celebrados por la Iglesia Occidental después del cisma de 1054. En su carta del 5 de octubre de 1974 al Cardenal Willebrands, Presidente de la Secretaría para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, habla del Segundo Concilio de Lyon, generalmente denominado el 14º Concilio Ecuménico [60] , en los siguientes términos: «Este Concilio de Lyon, que se cuenta como el 6º de los Sínodos Generales celebrados en el mundo occidental» [61] . Si bien esta concesión en el lenguaje es muy significativa e importante, no significa que la Iglesia Católica haya renunciado oficialmente a considerar sus últimos concilios como ecuménicos, en la medida en que reunieron al episcopado que está en comunión con el sucesor de Pedro.

Con miras a una renovada unidad con las Iglesias Ortodoxas, pero también con otras Iglesias, la cuestión de los dogmas proclamados por cada una (esto también se aplica, en cierto sentido, a la canonización de los santos en la Iglesia Ortodoxa, algunos de los cuales son héroes de la lucha contra el catolicismo occidental) merece especial atención. En tales casos, puede ser útil encontrar una formulación que tenga más en cuenta las tradiciones teológicas de cada parte, para expresar el mismo contenido de manera comprensible para todos. Pero no creemos que esta formulación pueda hacerse a expensas del contenido de los dogmas, incluso si se expresa en términos que puedan parecer ambiguos para la otra parte. Esto es lo que examinaremos a continuación.

¿Continuidad de contenido y renovación de expresiones?

Las directrices para la relación entre la renovación de fórmulas y el mantenimiento del contenido doctrinal se establecen en el Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II: « *Es absolutamente necesario exponer toda la doctrina con claridad. Nada es más ajeno al ecumenismo que ese falso irenismo que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su auténtico e indiscutible significado. Al mismo tiempo, es necesario explicar la fe católica de una manera más profunda y correcta, utilizando un modo de hablar y un lenguaje fácilmente accesibles incluso para los hermanos separados*» [62] .

En general, y no solo en lo que respecta a la expresión del dogma, el programa del Concilio Vaticano II consistió en una renovada transmisión del patrimonio constituido por la revelación y su interpretación tradicional. Así lo expresó el Papa Juan XXIII en la apertura del Concilio: «*El XXI Concilio Ecuménico (...) desea transmitir la doctrina católica en su totalidad, sin debilitarla ni alterarla (...). Ciertamente, este patrimonio no agrada a todos, pero se ofrece a todas las personas de buena voluntad como un rico tesoro a su disposición. Sin embargo, no debemos limitarnos a custodiar este precioso tesoro como si solo nos importara el pasado, sino que debemos ponernos a trabajar con alegría y sin temor en la tarea que nos exige nuestro tiempo, continuando por el camino que la Iglesia ha recorrido durante casi veinte siglos (...). Esta doctrina cierta e inmutable, que debe ser fielmente respetada, debe profundizarse y presentarse de manera que responda a las exigencias de nuestro tiempo». En efecto, el depósito de la fe en sí mismo, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, es una cosa, y la forma en que se expresan estas verdades es otra, conservando el mismo significado y alcance"* [63] .

La interpretación de los dogmas se sitúa entre dos polos: 1. los límites de las formulaciones en términos humanos, 2. la verdad permanente del dogma.

1. Un mismo dogma puede formularse de diferentes maneras, con el fin de profundizar en la misma fe, puesto que la comprensión plena solo se alcanza en la visión beatífica. Este proceso siempre continuará, pues la Escritura y la Tradición «*contienen tesoros de verdad tan numerosos y tan grandes que jamás se agotan del todo*» [64] . Decir esto no es sino reconocer la Tradición como tal, es decir, la transmisión de la revelación a través de todos los tiempos y en todas las culturas, de una manera fiel y comprensible (sin la cual no hay transmisión). Por eso la fe cristiana tuvo que expresarse desde el principio en términos de la cultura griega, que planteaba cuestiones que el Nuevo Testamento no respondía en los mismos términos, e incluso para responder a los malos usos de los términos bíblicos: «*en el Concilio de Nicea, en 325, donde los eusebianos se refugiaron tras las expresiones bíblicas que designaban al Hijo como la imagen del Dios invisible (Col., 1, 15), "el esplendor de su gloria, la representación exacta de su sustancia" (Heb., 1, 3), para afirmar su semejanza con el Padre, pero negar su divinidad (Juan, 1, 1; 20, 28; Rom., 9, 5; Tito, 2, 13) y su igualdad con el Padre (Juan, 10, 30), la palabra no bíblica consustancial se convirtió en la única que podía denunciar su exégesis sofística y proclamar tanto la identidad de naturaleza del Padre y del Hijo como su distinción personal*» [65] .

2. El valor constante de los dogmas no impide que también estén vinculados a los modos de expresión teológica del lugar y el tiempo de su formulación: «*Las verdades que la Iglesia realmente pretende enseñar mediante sus fórmulas dogmáticas son indudablemente distintas de las concepciones cambiantes propias de una época determinada; pero no se excluye que puedan ser formuladas, incluso por el Magisterio, en términos que conserven vestigios de tales concepciones*» [66] . Sin embargo, la limitación de los términos humanos no impide que sean necesarios, puesto que el acto de fe no nos pone en contacto con el objeto de la fe sin la mediación de enunciados: «*Debemos dejar de citar erróneamente a Santo Tomás* [67] *, haciéndole decir que la fe "es consciente de apuntar no a la fórmula, sino a la verdad del Dios vivo". ¿Qué sería la verdad de la fe, si no fuera la conformidad de un enunciado con la realidad?». Es imposible malinterpretar el pensamiento de Santo Tomás: la misma manera en que plantea la cuestión del objeto de la fe indica el significado de su respuesta. Es doble: el objeto de la fe es, fuera de nosotros, la simplicidad de la Verdad divina; el objeto de la fe es, dentro de nosotros, la complejidad de una afirmación. (...) «Algunos han pensado que la fe no se refiere a la afirmación sino a la realidad,* non est de enunciabile sed de re... *Esto es un error, pues la fe presupone un asentimiento y, por lo tanto, un juicio que se refiere a la verdad o la falsedad,* non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur» [De Veritate, qu.14 a.12] " [68] .

Las fórmulas dogmáticas tienen un significado que no puede cambiarse y que siempre puede ser comprendido por quienes las interpretan correctamente [69] . Las definiciones pasadas están ahora establecidas, y rechazarlas sería despreciar la acción de la divina Providencia en siglos pasados: « *Cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas que no ha encontrado antes, no puede dejar atrás lo que ha adquirido a través de su inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar tal herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que guía a su Iglesia por los caminos del tiempo y la historia»* [70] . Los modos de expresión no deben entenderse como un condicionamiento radical: «*Sin duda, hay que distinguir el contenido siempre válido de los dogmas de la forma en que se expresa. El misterio de Cristo trasciende las posibilidades de expresión de cualquier período histórico y, por lo tanto, elude cualquier sistematización exclusiva (...) Sin embargo, no se puede separar claramente el contenido de la forma de expresión». El sistema simbólico del lenguaje no es solo una cubierta externa, sino de alguna manera la encarnación de una verdad*» [71] .

El Papa Pablo VI resumió el equilibrio que debe mantenerse entre el contenido permanente y la renovación constante de las formulaciones: «*Podemos, sin duda, como se hace con buenos resultados, dar a estas fórmulas una explicación más clara y abierta, pero siempre en el mismo sentido en que fueron adoptadas. Así, la verdad inmutable de la fe permanecerá intacta, mientras que la comprensión de la fe progresará*» [72] . Estos son los dos aspectos de la Tradición: la transmisión de una fe que no cambia, sino que se renueva, profundiza y explica constantemente, adaptándose a la diversidad de tiempos y lugares.

Pablo VI habló de "resultados satisfactorios" obtenidos gracias a una redacción más clara. De hecho, algunos acuerdos se alcanzaron de esta manera.

Acuerdos ecuménicos alcanzados mediante una comprensión renovada del significado de los dogmas del pasado.

Varias declaraciones oficiales de la Iglesia Católica a las Iglesias Orientales separadas de Roma desde el siglo V invocaban diferencias de expresión que no afectaban a la fe en sí misma.

Un grupo de declaraciones se refiere a las Iglesias orientales tradicionalmente descritas como monofisitas, separadas de Roma (y Constantinopla) desde el Concilio de Calcedonia en 451. El 25 de octubre de 1971, Pablo VI y el Patriarca Mar Ignacio Jacob III (cabeza de la Iglesia Ortodoxa Siríaca) hicieron la siguiente declaración: *"El Papa Pablo VI y el Patriarca Mar Ignacio Jacob III están de acuerdo en declarar que no hay divergencias en la fe que profesan con respecto al misterio del Verbo de Dios que se hizo carne y verdaderamente se hizo hombre, aunque han surgido dificultades a lo largo de los siglos debido a las diferentes expresiones teológicas a través de las cuales se ha transmitido esta fe".* [73] Menos de dos años después, el mismo Pablo VI hizo una declaración bastante similar con el Papa copto Shenouda III . [74] La tercera Iglesia importante que rechazó Calcedonia es la Iglesia Armenia; El 13 de diciembre de 1996, el Papa Juan Pablo II y Karekin I Sarkissian, Patriarca Supremo Catolicós de todos los armenios, emitieron una declaración conjunta, en consonancia con declaraciones anteriores, en la que enfatizaron claramente las diferencias terminológicas: *«Los recientes avances en las relaciones ecuménicas y los debates teológicos, llevados a cabo con espíritu de amor y fraternidad cristianos, han disipado muchos malentendidos heredados de controversias y disensiones pasadas. (...) Factores lingüísticos, culturales y políticos contribuyeron significativamente a las divergencias teológicas que se manifestaron en la terminología utilizada para formular sus doctrinas. (...) Las lamentables controversias y divisiones que a veces surgieron de las diferentes maneras de expresar esta fe no deberían seguir afectando negativamente la vida y el testimonio de la Iglesia hoy».* [[75] [76] .

La otra división cristológica importante —simétricamente opuesta a las divisiones mencionadas anteriormente— es la que se ha denominado nestoriana a lo largo de los siglos, y que se remonta a las consecuencias del Concilio de Éfeso (431). La Iglesia asiria del Oriente, que no participó en ningún concilio antiguo y se encontraba fuera del Imperio romano, permanece separada de Roma (y Constantinopla) en la actualidad. El 11 de noviembre de 1994, el Papa Juan Pablo II y el Patriarca asirio Mar Dinkha IV emitieron una declaración conjunta que también hacía referencia a los malentendidos. Tras afirmar su fe compartida, comentaron las divisiones pasadas de la siguiente manera: *«Esta es la única fe que profesamos en el misterio de Cristo. Las controversias pasadas han llevado a anatemas pronunciados contra personas o fórmulas». El Espíritu del Señor nos concede hoy una mejor comprensión de que las divisiones que se han producido se debieron en gran medida a malentendidos»* [77] .

En el cristianismo occidental, el paralelismo más cercano a los que hemos presentado para Oriente es la declaración conjunta sobre la justificación entre católicos y luteranos, firmada en Augsburgo el 31 de octubre de 1999 [78] . Esta también considera que las diferencias de expresión no impiden una comprensión compartida de los puntos centrales: «*La comprensión de la doctrina de la justificación presentada en esta declaración muestra que existe un consenso entre luteranos y católicos sobre las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación. A la luz de este consenso, las diferencias que subsisten en el lenguaje, las formas teológicas y los énfasis particulares son aceptables*» [79] .

Así, las divisiones ancestrales en materia de dogma pueden empezar a superarse sobre la base de un argumento: las diferentes expresiones apuntaban en realidad a la misma afirmación de fe, pero los interlocutores no se entendieron debido a los diferentes sistemas y vocabularios, así como a factores políticos, etc. La conciencia de este tipo de factores no es nueva. Respecto a la relación entre el Hijo y la procesión del Espíritu (un tema sobre el que también fue capaz de palabras más incisivas), Santo Tomás dijo: « *Si alguien considera seriamente las palabras de los griegos, encontrará que difieren de las nuestras más en las palabras que en el significado*» [80] . Respecto al vocabulario trinitario (el significado del término «causa»), también señaló: «*Algo se dice impropiamente en latín, que, debido a las propiedades del idioma, puede decirse apropiadamente en griego*» [81] .

Resumen de cuestiones relativas a la interpretación de los dogmas.

Al interpretar un dogma, es fundamental mantener un equilibrio. Por un lado, cuestiones sencillas de vocabulario pueden, sin duda, dar lugar a divisiones puramente aparentes. Estos malentendidos deberían poder superarse. Sin embargo, teólogos inteligentes y eruditos han creído en divisiones genuinas durante siglos, y un caso debe examinarse minuciosamente antes de declararlo un malentendido. Además, cada expresión forma parte de un marco conceptual más amplio, y resolver un malentendido no implica necesariamente resolver los problemas relacionados.

El equilibrio que debe mantenerse está bien expresado por el Padre Emery: «*Nos enfrentamos a una diferencia en la racionalidad teológica, que difícilmente puede reducirse a la unidad de una fórmula común sin menoscabar la coherencia interna de cada tradición doctrinal. La fe no puede separarse de la confesión que la expresa; sin embargo, la búsqueda del "significado" que subyace a las "palabras" proporciona, según el análisis de Santo Tomás, el camino hacia la comprensión mutua*» [82] .

Los principios de interpretación constituyen un aspecto de la evaluación del dogma en el diálogo ecuménico. Otro aspecto se relaciona con presupuestos más profundos y quizás menos conscientes: ¿se considera el dogma principalmente positivo o negativo?

El ecumenismo demuestra la necesidad del dogma.

Retomamos nuestra pregunta inicial: dogma y ecumenismo. Ahora quisieran sugerir que, lejos de oponerse al dogma, el diálogo ecuménico como tal lo exige, porque la unidad de los cristianos requiere una confesión de fe.

El ecumenismo, como tal, plantea la cuestión del dogma.

Si el objetivo de la unidad cristiana es la unidad en la fe, entonces será necesario determinar una serie de fórmulas que expresen la fe común. Como afirmó Fe y Orden en 1977: «*Para lograr la unidad conciliar o la comunión en el sentido pleno de estos términos, es necesario que las Iglesias puedan reconocerse mutuamente como profesantes de la misma fe apostólica. El Consejo Mundial de Iglesias, especialmente el movimiento Fe y Orden, busca propiciar este reconocimiento mutuo*» [83] . Esto implicará tanto acordar ciertas confesiones de fe como rechazar fórmulas que distorsionen o traicionen la fe. Ya sea que estas fórmulas se denominen «dogmas» o se les dé otro nombre con connotaciones menos negativas para algunos cristianos, lo cierto es que no se pueden renunciar a las fórmulas de fe sin renunciar simultáneamente al ecumenismo mismo.

En el extremo opuesto, renunciar a todos los textos que expresan fe equivaldría a rechazar la propia Escritura, puesto que sus interpretaciones han divergido a lo largo de la historia. Significaría rechazar a Cristo, porque dividió a sus seguidores.

Si acordamos utilizar fórmulas, ¿cuáles elegiremos?

Remitirse únicamente a fórmulas del pasado plantea inmediatamente la cuestión de los límites: ¿en qué punto del pasado nos detenemos? Desde esta perspectiva, detenerse en los dos, cuatro o siete primeros concilios ecuménicos, o en el siglo XVI o XX... y rechazar nuevas declaraciones resulta más arbitrario e incoherente que limitarse solo a la Escritura. Pero, precisamente, la Escritura, dejada a sí misma, no evita las divisiones. Al contrario, el canon bíblico las ha fomentado: «*Es inevitable que las normas teológicas, allí donde se han establecido e impuesto, hayan conducido a la fragmentación y la hayan fomentado. En este sentido, cabe decir que el canon también ha contribuido, a lo largo de la historia, a la fragmentación eclesial. Por otro lado, no se puede esperar demasiado de un canon. En ningún momento el canon de la Biblia estuvo cualificado por sí mismo para establecer, implementar o legitimar una organización eclesial universal*» [84] . La idea de Calvino de que los antiguos Concilios deben aceptarse porque " *no contienen más que una interpretación pura y natural de las Escrituras*" [85] ha sido cuestionada durante mucho tiempo por los propios reformados en cuanto a su presuposición de un fácil acceso a la claridad de las Escrituras: " *¿qué puede significar la afirmación repetida de que el protestantismo se distingue de la teología tradicional por su referencia absoluta y normativa a las Escrituras* - sola Scriptura *! - cuando esta referencia resulta ser un factor de confrontación y división entre los propios reformadores, en lugar de un factor de clarificación y unidad en la Verdad considerada como una e indivisible?*" [86] .

Si la Escritura no es suficiente para evitar la división, los concilios también han sido siempre un pretexto para la división, invocándose uno contra el otro: *"La no recepción [de Calcedonia] resulta en un cisma, que seguirá siendo una ley bastante frecuente en la historia de los concilios: quienes no aceptan el último concilio hacen un cisma en nombre de los anteriores"* [87] .

La cuestión del principio de discernimiento de una tradición fiel fue planteada claramente por la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden [88] en 1963, en el informe final de su Segunda Sección, que trata sobre Tradición, Tradición y Tradiciones [89] . El documento rehabilita la referencia a la Tradición en el diálogo ecuménico, superando así la reticencia «tradicional» de la teología protestante. Esta rehabilitación parece necesaria precisamente debido al diálogo ecuménico, que busca una transmisión común de la revelación, es decir, una Tradición cristiana común. Esto nos lleva a una pregunta obvia, dada la diversidad de las tradiciones cristianas: *«¿Es posible determinar con mayor precisión el contenido de la única Tradición, y por qué medios? ¿Contienen Tradición todas las tradiciones que se consideran cristianas? ¿Cómo podemos distinguir entre las tradiciones que incorporan la verdadera Tradición y las tradiciones puramente humanas? ¿Dónde se encuentra la Tradición auténtica, y dónde encontramos solo una tradición empobrecida o incluso desfigurada?». La Tradición puede ser una transmisión fiel del Evangelio, pero también puede distorsionarlo"* [90] . En consecuencia, *"estas cuestiones implican la búsqueda de un criterio"* [91] . El documento revisa los posibles criterios: primero, la fidelidad a la Tradición recibida de los Apóstoles [92] y a los escritos que establecen esta Tradición [93] (que se refiere en particular a la Escritura). Sin embargo, *"la crisis gnóstica del siglo II muestra que la mera existencia de escritos apostólicos no resuelve el problema. La cuestión de la interpretación surgió tan pronto como se recurrió a los documentos escritos"* [94] . La Escritura no es suficiente: *"Una simple repetición de las palabras de la Sagrada Escritura sería una traición al Evangelio; que debe hacerse comprensible para ser levadura en el mundo"* [95] . Por lo tanto, la cuestión resurge: *"La necesidad de interpretación plantea nuevamente la cuestión del criterio de la verdadera Tradición". A lo largo de la historia de la Iglesia, este criterio se ha buscado en las Sagradas Escrituras, correctamente interpretadas. Pero ¿qué es la «interpretación correcta»?* [96] Se da un nuevo paso: *«podemos decir que la interpretación correcta (tomando esta palabra en su sentido más amplio) es la interpretación que es guiada por el Espíritu Santo»* . Pero ¿quién no querría seguir al Espíritu Santo? Como reconoce el texto, *«esto no resuelve el problema del criterio»* [97] . Por lo tanto, Montréal presenta una lista de propuestas históricas para resolver esta cuestión: la Escritura leída en su conjunto o a la luz de textos centrales o doctrinas principales, la conciencia individual, los Padres de la Iglesia, los Concilios Ecuménicos, el Magisterio [98] , el estudio moderno de la Biblia y la historia de la Iglesia [99], etc. En conclusión, cada criterio mencionado, por útil que sea, remite a otro, puesto que ninguno es universalmente aceptado.

Montreal plantea así una pregunta y proporciona algunos elementos de respuesta, útiles pero insuficientes. Por lo tanto, no sorprende que la misma Comisión de Fe y Orden (en un documento, ciertamente menos significativo que su conferencia mundial de 1963) hiciera la siguiente observación en 1998: *«Desde luego, la conferencia de*

Montreal ayudó a superar la antigua oposición entre los principios de "sola Scriptura" y "Escritura y Tradición"» [100] . Sin embargo, *«la conferencia de Montreal no explicó completamente qué significa que la única Tradición esté encarnada en tradiciones y culturas concretas. (...) En última instancia, la conferencia de Montreal no fue más allá de la Declaración de Toronto (1950)* [101] *, que deliberadamente no proporcionó otro criterio que la "Base" del CMI para evaluar la autenticidad o fidelidad de las tradiciones de sus iglesias miembros, y mucho menos de otras tradiciones humanas»* [102] . ¿Acaso este nuevo texto encuentra la solución que faltaba? De hecho, describe la misma cuestión, haciendo mayor hincapié en las condiciones para interpretar las tradiciones, pero en última instancia parece simplemente dudar respecto a la posibilidad misma de una respuesta: *«En el corazón de todas las tradiciones eclesiales, está la única Tradición que se revela por la presencia viva de Cristo en el mundo, pero que no puede ser comprendida ni dominada por el discurso humano. Es una realidad viva y escatológica que frustra todo intento de llegar a una definición lingüística o a una revelación conceptual definitiva»* [103] . Sin embargo, el documento prevé un Concilio común como un camino futuro, preparado mediante consultas durante el actual proceso de toma de decisiones [104] .

Cuando Faith and Constitution publicó su documento *Confessing the Common Faith* (en 1991), también se afirmó la necesidad de una referencia común a la fe [105] , pero el *"proyecto no pretende desarrollar una nueva confesión ecuménica de fe"* [106] , ya que el texto se limita a comentar confesiones de fe pasadas señalando diferencias no resueltas.

De hecho, resolver la cuestión de los criterios para discernir entre las tradiciones cristianas equivaldría a resolver todo el problema del ecumenismo, es decir, la determinación de qué constituye una fe profesada en común de forma duradera. El ecumenismo mismo plantea directamente la cuestión de la autoridad para enseñar la fe y, por lo tanto, en última instancia, la cuestión del dogma.

El dogma como elemento de la respuesta católica a la cuestión ecuménica.

Ante la necesidad de que los cristianos superen sus divisiones para proclamar la fe juntos, los dogmas de la Iglesia Católica pueden percibirse como un obstáculo. Pero también pueden verse como una forma de preservar la unidad de manera efectiva y de restaurarla allí donde es imperfecta.

La convicción de la Iglesia Católica en materia ecuménica es, ante todo, que no ha perdido su unidad: *«La Iglesia Católica afirma con esto que, durante los dos mil años de su historia, se ha mantenido en unidad con todos los bienes con los que Dios quiere dotar a su Iglesia, y esto a pesar de las crisis, a menudo graves, que la han sacudido, la falta de fidelidad de algunos de sus ministros y las faltas que sus miembros encuentran a diario... Por la gracia de Dios, lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo no se ha destruido, ni la comunión que permanece con las demás Iglesias y Comunidades Eclesiales»* [107] . Esta convicción implica que la unidad ya alcanzada dentro de la Iglesia Católica en materia de dogma no debe perderse, lo cual contradiría el objetivo mismo del ecumenismo: *«No se trata de modificar el*

depósito de la fe, cambiar el significado de los dogmas, suprimir palabras esenciales, adaptar la verdad a los gustos de una época o abolir ciertos artículos del Credo con el falso pretexto de que ya no se comprenden hoy. La unidad que Dios quiere solo puede lograrse en la adhesión común a la totalidad del contenido revelado de la fe. En materia de fe, el compromiso es contrario a Dios, que es la Verdad» [108] .

Podemos analizar los distintos aspectos de esta convicción en lo que Juan Pablo II dijo sobre el ministerio del Papa. En efecto, vemos tanto el don de la unidad preservada como el desafío ecuménico: *«La convicción que tiene la Iglesia Católica de haber preservado, fiel a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, el signo visible y la garantía de la unidad en el ministerio del Obispo de Roma, representa una dificultad para la mayoría de los demás cristianos»* [109] . El Papa, precisamente por su responsabilidad de unidad, pide a los cristianos no católicos que le hagan sugerencias sobre el ejercicio de su ministerio. Estas sugerencias, sin embargo, no pueden referirse a lo esencial, sino solo a la manera en que se ejerce este ministerio: *«Escucho la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercer la primacía abierta a una nueva situación, pero sin renunciar a lo esencial de su misión»* [110] . En efecto, la esencia de su misión es garantizar la unidad, lo que implica tener la unidad necesaria: *«Por el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, el Obispo de Roma debe asegurar la comunión de todas las Iglesias»* [111] .

El ministerio del Papa mismo es una contribución importante de la Iglesia Católica al ecumenismo. Pablo VI, quien era muy consciente del carácter "divisivo" de su ministerio [112] , vio sobre todo su aspecto unificador, en virtud de la voluntad de Cristo: *"¿ No dicen algunos que si se eliminara la primacía del Papa, la unión de las Iglesias separadas con la Iglesia Católica sería más fácil? Queremos implorar a los hermanos separados que consideren la inconsistencia de tal hipótesis; y no solo porque sin el Papa la Iglesia Católica dejaría de serlo, sino porque, al faltar en la Iglesia de Cristo el oficio pastoral supremo, eficaz y decisivo de Pedro, la unidad se rompería; y entonces se intentaría en vano reconstituirla sobre principios que reemplazarían el único principio auténtico, establecido por el mismo Cristo... "* [113] .

El diálogo ecuménico entre católicos y anglicanos aborda precisamente nuestra cuestión: la unidad de los cristianos (y, más generalmente, la vida de la Iglesia) requerirá formulaciones infalibles de la fe: *«En ciertas situaciones surgirá una necesidad urgente de poner a prueba nuevas formulaciones de la fe. En circunstancias específicas, puede suceder que quienes han recibido el ministerio de la supervisión (episcopè) se reúnan, asistidos por el Espíritu Santo, para llegar a un juicio que, siendo fiel a la Escritura y en armonía con la Tradición Apostólica, esté libre de error... Esta enseñanza infalible sirve a la indefectibilidad de la Iglesia»* [114] . Esto lleva al mismo texto a abordar la posibilidad de una declaración infalible del Obispo de Roma: *«Dentro del marco de su ministerio más amplio, el Obispo de Roma ejerce un ministerio específico en lo que respecta al discernimiento de la verdad, que simplemente refleja su primacía universal». ...Tal enseñanza autorizada es una forma particular de ejercer la vocación y la responsabilidad del cuerpo de obispos de enseñar y afirmar la fe. ...Esta forma de enseñanza autorizada no tiene mayor garantía del Espíritu que las definiciones solemnes de los concilios ecuménicos. La recepción de la*

primacía del Obispo de Roma implica el reconocimiento de este ministerio específico de la primacía universal. Creemos que este es un don que deben recibir todas las Iglesias" [115] . Esta es quizás la primera vez que un texto firmado conjuntamente por delegados de una confesión no católica romana vincula explícita y positivamente la unidad cristiana con la utilidad de la infalibilidad papal, independientemente de las diferencias que aún puedan existir en su interpretación precisa.

Conclusión.

¿Son los dogmas católicos inherentemente opuestos al ecumenismo? Sin duda constituyen un elemento difícil, pero ¿significa esto que la unidad puede lograrse eliminándolos o haciéndolos opcionales (lo que equivaldría a eliminarlos como dogmas)?

Para comprender esta cuestión, comenzamos explicando el significado del término «dogma». Ilustramos algunos malentendidos sobre este término con ejemplos significativos: Calvino, Barth y Kant. Es particularmente importante observar que los dogmas no niegan la naturaleza definitiva y suficiente de la revelación dada en Jesucristo, sino que buscan expresar su contenido implícito de manera cada vez más explícita a lo largo de los siglos y refutar ciertas interpretaciones. De hecho, es inevitable que la revelación dé lugar a interpretaciones divergentes, a veces incompatibles, y es precisamente el respeto por esta revelación definitiva lo que requiere clarificación.

Tras analizar las presuposiciones no católicas sobre el dogma, presentamos dos presuposiciones de teólogos católicos que aceptan el dogma como tal, pero lo abordan desde dos perspectivas diferentes. La primera considera el dogma principalmente como una reacción a la herejía y, por lo tanto, como un fenómeno lamentable en sí mismo, que debería ser lo más infrecuente posible. La segunda perspectiva no lo considera principalmente una reacción a la herejía, sino una profundización de la revelación. Desde esta segunda perspectiva, el dogma se recibe con el reconocimiento que se siente por la verdad, especialmente cuando se trata de una verdad recibida de Dios sobre Dios y su obra salvadora. Creemos que este segundo enfoque debe valorarse plenamente en el diálogo ecuménico.

¿Cómo puede la Iglesia Católica referirse a sus dogmas en el diálogo con otros cristianos? ¿Requiere el diálogo una simple revisión de la formulación de los dogmas católicos, o el reconocimiento del carácter secundario de los dogmas proclamados desde cismas pasados (y, de ser así, desde cuál)? Sin duda, la misma fe puede expresarse en diversas fórmulas, como lo demuestran los propios dogmas, que no se limitan a repetir las Escrituras, o la diversidad de los Credos. El núcleo de una declaración de fe puede entonces expresarse y realizarse con cierto grado de flexibilidad (basta con considerar la pregunta de Juan Pablo II a otros cristianos sobre el ejercicio de su ministerio). Sin embargo, la fe implica un juicio sobre la veracidad de una declaración en términos humanos, y el uso de fórmulas no puede descartarse por

completo: no estamos en el ámbito de la Visión Beatífica. Una nueva formulación requiere gran cautela, ya que su contenido no puede ser fundamentalmente diferente del de los dogmas ya proclamados sobre el mismo punto. En cualquier caso, una nueva formulación seguiría expresándose en términos humanos, y queda por ver quién podría proclamarla y con qué grado de obligación para los creyentes.

Esta última cuestión es inseparable del diálogo ecuménico. Para alcanzar la plena unidad, debe existir un acuerdo en la fe. Para que esta unidad no sea efímera, dicho acuerdo debe perdurar más allá del mandato o las opiniones de cualquier grupo representativo. La experiencia de la historia de la Iglesia y de los diálogos ecuménicos del siglo XX demuestra que ni la mera referencia a las Escrituras, ni la pretensión de leerlas bajo la guía del Espíritu Santo, ni la alusión a ciertos pasajes clave de la Biblia o a ciertos textos tradicionales del pasado —por evidente que sea el valor de estas referencias— bastan para eliminar las diferencias.

Para que la fe se proclame de forma conjunta y segura en el futuro, una relativización de los dogmas del pasado no es la mejor preparación, ya que solo conduciría a la relativización de las futuras confesiones de fe. Esto socavaría de antemano el progreso del ecumenismo.

Una contribución fundamental de la Iglesia Católica al diálogo reside en entablarlo con humilde conciencia de los dones recibidos. Contar con una autoridad viva capaz de proclamar la fe con confianza en todas las épocas, en continuidad con la confesión secular de la fe apostólica, ¿acaso no es este un objetivo que el diálogo ecuménico debe esforzarse por alcanzar para todos los cristianos, y sin el cual la unidad como tal resulta imposible? ¿Y no es esta ya una realidad presente en la Iglesia Católica, a pesar de las debilidades de sus miembros? Si, en el diálogo, cada persona debe reconocer el don recibido por cada interlocutor, esto también se aplica al don católico que, de hecho, busca el ecumenismo mismo.

Corresponde al católico, en primer lugar, dar humildemente gracias a Dios por las certezas recibidas que alimentan y guían su contemplación, y luego ofrecer humildemente a otros cristianos las claves para resolver el problema de la perpetua divergencia de interpretaciones de la revelación divina.

Concluimos citando las palabras con las que el Papa Pablo VI expresó durante el Concilio Vaticano II un sentimiento que lo acompañó durante toda su vida: «*Si comprendéis este gran problema de la reunificación de los cristianos en la unidad querida por Cristo, si captáis su importancia y su madurez histórica, sentiréis surgir de lo más profundo de vuestra alma, preciso y maravilloso, el testimonio de esa seguridad católica que os dirá interiormente: Ya estoy en la unidad querida por Cristo, ya estoy en su redil, porque soy católico, porque estoy con Pedro. Esta es una gran felicidad, un gran consuelo; católicos, sabed apreciarlo. Fieles, sed conscientes de esta posición privilegiada, ciertamente debida no al mérito de nadie, sino a la bondad de Dios, que os ha llamado a esta felicidad*» [116] .

---

[1] ARCIC , "Autoridad en la Iglesia", Informe de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (Windsor, 1981), *Documentación Católica* 1830, 16 de mayo de 1982, § 30, pág. 506. Esto se refiere a los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción.

[2] Para una historia del término "dogma", véase Hans WALDENFELS , *Manuel de théologie fondamentale* , "Cogitatio Fidei", núm. 159, Cerf, París, 1990, págs. 739–741. Véase también Yves Congar, OP, art. "Fait dogmatique et foi ecclésiale", en: *Catholicisme* , vol. IV, 1956, col. 1064.

[3] Cf. Charles JOURNET , **Le dogme chemin de la foi** , Arthème Fayard, París, 1963, p. 75: *"Ya sea que se revelen inmediatamente como los 'artículos de fe', o indirectamente como los 'dogmas' en los que estos artículos se explicitan "*. Cf. también *ibid.* , p. 55, que citamos a continuación.

[4] Para un resumen de la cuestión del desarrollo del dogma y las teorías sobre este tema, véase Karl RAHNER – Karl LEHMAN , "La historicidad de la transmisión", en: *Mysterium salutis* , vol. 3, La Iglesia y la transmisión de la revelación, Cerf, París, 1969, pp. 313-382.

[5] Cf. CONCILIO VATICANO II , Constitución *Dei Verbum* , n.º 4: *«La economía cristiana, por ser la nueva y definitiva alianza, jamás desaparecerá; ya no cabe esperar ninguna nueva revelación oficial antes de la aparición en gloria de Nuestro Señor Jesucristo* » .

[6] Imagen apreciada por el Abbé Journet, cf. "Definiciones" (primer editorial de *Nova et Vetera* , n.º 1, 1926), p. 9; *De la Biblia católica a la Biblia protestante* , André Blot, París, 1930, pp. 21-22, 65-66; *El mensaje revelado* , su transmisión, su desarrollo, sus dependencias, "Textos y estudios teológicos", Desclée de Brouwer, París, 1964, p. 73.

[7] Charles JOURNET , *Le dogme chemin de la foi* , p. 55. En la misma línea, Cf. John Henry NEWMAN , *Apologia pro vita sua* , Desclée de Brouwer, París, 1967, p. 431: *«En el futuro, nada se me puede presentar como parte de la fe excepto lo que ya admito; y si no lo hubiera admitido hasta ahora, sería porque aún no había hecho mío este aspecto de mi fe* » .

[8] Juan CALVINO , *La institución de la religión cristiana* , vol. IV, Trabajo y fe, Ginebra, 1958, IV.VIII.9, p.148.

[9] *La institución de la religión cristiana* , IV.IX.8, pág. 163.

[10] *La institución de la religión cristiana* , IV.IX.8, pág. 163.

[11] *La institución de la religión cristiana* , IV.IX.8, pág. 163.

[12] *La institución de la religión cristiana* , IV.VIII.10, p.149.

[13] Karl BARTH , *Dogmática* , I/1*, La doctrina de la Palabra de Dios, Labor et Fides, Ginebra, 1953, p. 254.

[14] Karl BARTH , *Dogmática* , I/1*, p.254.

[15] Verdades reveladas formalmente por Dios.

[16] Sin Dios.

[17] Karl BARTH , *Dogmática* , I/1*, p.255.

[18] Karl BARTH , *Dogmática* , I/1*, p.260.

[19] Karl BARTH , *Dogmática* , I/1*, p.255.

[20] Ponemos el término entre comillas porque nos referimos a la terminología confesional actual, no a la que Calvino habría utilizado.

[21] Por sí mismos o por personas de su entorno, cf. VATICANO II, Constitución *Dei Verbum* , n. 7.

[22] Charles JOURNET , *Le message révélé* , págs. 98-99. Cf. también Everett FERGUSON, *The Church of Christ* , A Biblical Ecclesiology for Today, WB Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge, 1996, pág. 306: « *Los apóstoles como plenipotenciarios de Jesús no tienen sucesores en la iglesia. La iglesia hoy tiene los mismos "apóstoles de Cristo" que tuvo la iglesia del primer siglo, los Doce y Pablo. Siguen siendo el fundamento de la fe cristiana y la base de la vida de la iglesia. Se podría hablar de sucesores de los apóstoles en su palabra como misioneros, pero no puede haber una "sucesión apostólica" en su función como fundamento de la iglesia* » .

[23] Charles JOURNET , *El mensaje revelado* , págs. 100-101.

[24] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL , “La interpretación de los dogmas”, CI3, *Documentación católica* 2006, 20.5.1990, p.497.

[25] Pío XII , Constitución *Munificentissimus Deus* , 1.1.1950, Denz. 3903.

[26] Pío XII , Constitución *Munificentissimus Deus* , Denz. 3904.

[27] Pío XII , Constitución *Munificentissimus Deus* , Denz. 3900.

[28] Juan ALFARO , SJ, “La teología frente al magisterio”, en: *Problemas y perspectivas de la teología fundamental* , René LATOURELLE , SJ, y Gerald O’COLLINS , SJ ed., Desclée-Bellarmin, París-Tournai-Montreal, 1982, p.463.

[29] Cfr. VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* , n.11.

[30] Cf. PÍO XII , Constitución *Munificentissimus Deus* , Denz. 3900: *"[La Escritura] nos muestra de una manera a la augusta Madre de Dios íntimamente unida a su divino Hijo y compartiendo siempre su destino* .

[31] Ya hemos tratado esta cuestión, cf. “El significado y alcance de la jerarquía de verdades en el Vaticano II y en Santo Tomás”, *Nova et Vetera* , 71/1, 1996, págs. 15-47.

[32] Emmanuel KANT , *El conflicto de las facultades* , primera parte (conflicto con la facultad de teología), en: E. KANT , *Obras filosóficas* , vol. III, Ed. de la Pléiade, París, 1986, pág. 855 (AK VII 50).

[33] Arthur SCHOPENHAUER , *Las bases de la moralidad* , § 2, Le Livre de Poche, París, 1991, p.36.

[34] Jean-Claude BASSET , *Diálogo interreligioso* , Historia y futuro, “Cogitatio Fidei” 197, Cerf, París, 1996, p.273.

[35] CONCILIO VATICANO II , Constitución *Dei Verbum* , 7.

[36] John Henry NEWMAN , *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* , Desclée de Brouwer, París, 1964, p.110.

[37] CONCILIO VATICANO II , Constitución *Dei Verbum* , 8.

[38] Bernard SESBOÜE , “Sobre el ‘Motu proprio’ de Juan Pablo II Ad tuendam Fidem”, *Estudios* , octubre de 1998, p.366.

[39] COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN , *Confesando la Fe Común* , Explicación Ecuménica de la Fe Apostólica tal como se Confesa en el Credo Niceno-Constantinopolitano (381), n.º 13, Cerf, París, 1993, pág. 8.

[40] Louis BOUYER *La Iglesia de Dios* , Cerf, París, 1970, págs. 434-435.

[41] San AGUSTÍN , *De vera religione* , VIII.14 (traducción francesa, “Bibliothèque Augustinienne”, t.8, p.45).

[42] San AGUSTÍN , *De vera religione* , XXV.47 («Biblioteca Agustiniana», vol. 8, pp. 89-91). Cf. también *ibíd.* , VI.10 («Biblioteca Agustiniana», vol. 8, p. 39): *«Esta Iglesia Católica, poderosa y ampliamente extendida por todo el mundo, se aprovecha de todos los errores para desarrollarse y reconquistar incluso a los disidentes, tan pronto como*

estén dispuestos a abrir los ojos. Se aprovecha del paganismo, campo de su obra; de la herejía, prueba de su doctrina; del cisma, ejemplo de su estabilidad; del judaísmo, reflejo de su belleza. En el primer caso, llama; en el segundo, excluye; en el tercero, abandona; en el cuarto, supera. Siempre, sin embargo, proporciona los medios para participar de la gracia de Dios, ya sea educando, reeducando, recuperando el control o acogiendo » .

[43] Charles JOURNET , *De la Biblia católica a la Biblia protestante* , pág. 17.

[44] Charles JOURNET , *El dogma como camino de fe* , pág. 99.

[45] *«Ante todo, la enseñanza fundamental de la Iglesia Católica no se modificará. Es imposible transigir en puntos de fe que ya han sido definidos. Sería sumamente injusto para nuestros hermanos no católicos generar falsas esperanzas de esta naturaleza. Tampoco existe la posibilidad de que la Iglesia —incluso en su celo por la eventual unión— se conforme con el reconocimiento únicamente de los "dogmas esenciales", ni que revierta o retire los decretos dogmáticos elaborados en el Concilio de Trento. Asimismo, sería simplemente deshonesto sugerir que existe alguna posibilidad de que se revisen los dogmas del primado o la infalibilidad del Papa. La Iglesia ha proclamado solemnemente que todas estas doctrinas son de fe, es decir, verdades reveladas por Dios mismo y necesarias para la salvación. Precisamente debido a estas solemnes declaraciones hechas bajo la guía del Espíritu Santo, la acción de la Iglesia en este ámbito está severamente limitada. Debe custodiar estas verdades, explicarlas, predicarlas, pero no puede transigir con ellas.» Porque la Iglesia fundada por Cristo no puede alterar la Palabra de Dios que él predicó y le confió. Debe someterse humildemente a aquel con quien está unida inalterablemente»* (Agustín Cardenal BEA , «El Concilio Vaticano II y los cristianos no católicos: evaluación y pronóstico», en: Samuel H. MILLER y G. Ernest WRIGHT (eds.), *Diálogo ecuménico en Harvard* , Coloquio católico-protestante romano, The Belknap Press de Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, págs. 63-64).

[46] Cf. *ibíd.* , p. 64: *«¿Están, por tanto, las manos de la Iglesia Católica completamente atadas? En absoluto. En primer lugar, las fórmulas tradicionales que expresan puntos de doctrina de interés para los cristianos no católicos a menudo se han malinterpretado. Por consiguiente, el Concilio puede reformularlas de una manera más inteligible para la mentalidad moderna. Como el Papa afirmó explícitamente en su discurso de apertura del Concilio...»* .

[47] Cf. *ibid.* , p. 65: *«Pero los puntos de doctrina que han sido fijados irrevocablemente están lejos de agotar el tesoro de la revelación divina. Además de estos, hay muchas cuestiones que aún no han sido proclamadas como vinculantes para todos»* .

[48] PABLO VI, Encíclica *Mysterium Fidei* , 3.9.1965, n.24-25, *Documentación católica* 1436, 3.10.1965, col.1638.

[49] PABLO VI, Audiencia general del 20.1.65, en: *Documentos pontificios de Pablo VI* , t.3, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1969, p.43.

[50] Yves M.-J. CONGAR , *Ensayos ecuménicos* , Hombres, Movimiento, Problemas, Le Centurion, París, 1984, p.109.

[51] Louis BOUYER , "Reflexiones sobre la posible restauración de la comunión entre las Iglesias ortodoxa y católica. Perspectivas actuales", *Istina* 20, 1975, p. 113.

[52] Louis BOUYER , "Reflexiones...", p.114.

[53] Cf. Avery DULLES , SJ, «El dogma como problema ecuménico», *Theological Studies* 29, 1968, págs. 402-406.

[54] Cf. Avery DULLES , SJ, « El dogma como problema ecuménico » , p. 408.

[55] « *Debería quedar claro que el pluralismo dogmático simultáneo es a veces admisible sin perjuicio de la unidad de la iglesia. Si una misma fe puede formularse de manera diferente para distintas épocas históricas, una variedad similar puede tolerarse para distintas culturas en un mismo período cronológico* » (Avery DULLES , SJ, « El dogma como problema ecuménico » , p. 412).

[56] « *Por lo tanto, es una simplificación excesiva decir que los dogmas son irreformables. En principio, toda declaración dogmática está sujeta a reformulación. A veces puede ser suficiente revestir los conceptos antiguos con palabras nuevas que, a todos los efectos prácticos, tengan los mismos significados. Pero en otros casos la fórmula consagrada reflejará una comprensión inadecuada (...) Cuando los hombres adquieren nuevos condicionamientos culturales y horizontes mentales, tienen que reconceptualizar sus dogmas desde su punto de vista actual. Hay indicios de que este proceso está ocurriendo ahora con respecto a muchos dogmas católicos, como el pecado original, la transustanciación y quizás la concepción virginal de María* » (Avery DULLES , SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem » , p.407-408). Nous ne nous arrêtons pas aux exemples, que leur auteur choisirait peut-être différemment aujourd'hui.

[57] Cf. Avery DULLES , SJ, « El dogma como problema ecuménico » , p. 416.

[58] CONFERENCIA DE OBISPOS DE FRANCIA , "Respuesta de la conferencia episcopal francesa a las preguntas de la Secretaría de la Unidad Cristiana", *Documentación Católica* 1902, 1-15.9.1985, págs. 867-868.

[59] Cf. el estudio sobre este tema del P. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE , "Ser ordenado a la Iglesia de Cristo", *Revue Thomiste* 2002/1, págs. 5-41.

[60] Cf. Denz. 850.

[61] *"Este Concilio de Lyon, que figura como el sexto entre los Sínodos Generales celebrados en el mundo occidental"* (*Acta Apostolicae Sedis* 66, 1974, p.620).

[62] CONCILIO VATICANO II *, Decreto Unitatis Redintegratio* , n.11.

[63] JUAN XXIII, Discurso al final de la Ceremonia de Apertura del Concilio Vaticano II (11.10.1962), *Documentación Católica* 1387, 4.11.1962, col.1382-1383.

[64] PÍO XII, Encíclica *Humani Generis* (12.8.1950), Denz. 3886.

[65] Charles JOURNET , *El dogma como camino de fe* , pág. 77.

[66] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae* , 24.6.1973, n.º 5, *Documentación Católica* 1636, 15.7.1973, pág. 667.

[67] Nota de Journet: «El acto del creyente no termina con la declaración sino con lo real», II-II q.1, a.2, ad 2. Es la palabra *termina* lo que Santo Tomás pretende enfatizar.

[68] Charles JOURNET , *El dogma, camino de la fe* , págs. 9-10.

[69] Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* , n.º 96.

[70] JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* , n.º 72. La continuación de este mismo párrafo indica que el criterio no es válido solo en el pasado: *«Además, este criterio es válido para la Iglesia en todas las épocas, y lo será también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por las adquisiciones realizadas gracias al actual acercamiento a las culturas orientales y que encontrará en esta herencia nuevos elementos para entablar un diálogo fructífero con las culturas que la humanidad sabrá hacer florecer en su camino hacia el futuro* » .

[71] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL , "La interpretación de los dogmas", C.III.3, en: *Documentación Católica* 2006, 20.5.1990, p.500.

[72] PABLO VI, Encíclica *Mysterium Fidei* , 3.9.1965, n.25, *Documentación católica* 1965, col.1638.

[73] PABLO VI y MAR IGNACE JACOB III, Declaración Conjunta del 25.10.1971, *Documentación Católica* 1600, 2 de enero de 1972, pág. 48.

[74] Cf. PABLO VI y SHENOUDA III, Declaración conjunta sobre Cristología, 10.5.73, *Documentación Católica* 1633, 3.6.1973, p.516:. "

[75] JUAN PABLO II y KAREKIN I SARKISSIAN , Declaración Conjunta, Roma, 13.12.1996, *Documentación Católica* 2153, 2.2.1997, p.117.

[76] Cf. JUAN PABLO II, Discurso al Catolicós Aram I de Cilicia, Roma, 25 de enero de 1997, *Documentación Católica* 2155, 2.3.1997, p. 224: *«Me alegra que hayamos*

logrado declarar explícitamente nuestra fe común en el único Verbo Encarnado, verdadero Dios y verdadero Hombre. Tales declaraciones entre la Iglesia Católica y las Iglesias Copta, Etíope y Siríaca ya han significado abiertamente la unidad de estas Iglesias sin fe en Cristo el Señor, más allá de siglos de malentendidos » .

[77] JUAN PABLO II y MAR DINKHA IV, Declaración Conjunta del 11.11.1994, *Documentación Católica* 2106, 18.12.1994.

[78] El texto de la Declaración Conjunta de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana sobre la Justificación (JDC) se publica en La *Documentation Catholique* , n.º 2168 del 19 de octubre de 1997, pp. 875-885.

[79] Declaración sobre la justificación, n.º 40.

[80] Santo TOMÁS DE AQUINO , *Sobre el poder* , q.10, a.5.

[81] *Sobre el poder* , q.10, a.1, ad 8.

[82] Gilles EMERY, OP , "Santo Tomás de Aquino y el Oriente cristiano", *Nova et Vetera* LXXIV/4, 1999, p.34.

[83] «*Para alcanzar la unidad o la comunión conciliar en el sentido pleno de los términos, es necesario que las iglesias puedan reconocerse mutuamente como profesantes de la misma fe apostólica. El Consejo Mundial de Iglesias, especialmente el movimiento Fe y Orden, tiene como objetivo conducir a este reconocimiento mutuo*» (FE Y ORDEN , «¿Cómo enseña la Iglesia con autoridad hoy?», en: Günther GASSMANN ed., *Historia documental de Fe y Orden 1963-1993* , «Documento Fe y Orden» 159, Publicaciones del CMI, Ginebra, 193, p. 253).

[84] Hans Dieter BETZ , "¿Encontró el canon del Nuevo Testamento una Iglesia en pedazos?", *Concilium* 271, 1997, p. 63.

[85] *La institución de la religión cristiana* , IV.IX.8, pág. 163, ya citado anteriormente.

[86] Gottfried HAMMANN , "Claridad y autoridad de las Escrituras: Lutero en debate con Zwinglio y Erasmo", *Etudes Théologiques et Religieuses* 1996/2, págs. 175-176.

[87] Bernard SESBOÜE , *Le magistère à l'épreuve* , Desclée de Brouwer, París, 2001 p.83-84.

[88] Comisión del Consejo Mundial de Iglesias, al que pertenece la Iglesia Católica desde 1968 (en 1963, solo tenía observadores).

[89] El texto en francés del informe de la Sección II se encuentra en: Lukas VISCHER , *Foi et Constitution* , Textes et documents du Mouvement "Foi et Constitution" 1910-1963, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, pp. 172-185; nos referiremos al texto con la abreviatura "Montreal" y el número de párrafo. Para una historia y presentación del

documento y su impacto, véase George H. TAVARD , “The Ecumenical Search for Tradition: Thirty Years after the Montreal Statement”, *Journal of Ecumenical Studies* 30.3-4, 1993, pp. 315-330.

[90] Montreal, n.º 48.

[91] Montreal, n.º 49.

[92] Cf. Montreal, n.º 49.

[93] Cf. Montreal, n.º 49.

[94] Montreal, n.º 49.

[95] Montreal, n.º 50.

[96] Montreal, n.º 51.

[97] Montreal, n.º 52.

[98] Cf. Montreal, n.º 53.

[99] Cf. Montreal, 55.

[100] *Un tesoro en vasijas de arcilla* , Herramientas para una reflexión ecuménica sobre la hermenéutica, “Documento sobre fe y constitución” n.º 182, Ginebra, noviembre de 1998, n.º 16.

[101] La nota al pie del texto en este punto dice: *"Fundamento de la Constitución del CMI: 'El Consejo Mundial de Iglesias es una comunidad fraterna de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan juntas por responder a su llamado común para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo'* " .

[102] *Un tesoro en vasijas de arcilla* , n.º 17.

[103] *Un tesoro en vasijas de barro* , n.º 37. El texto, sin embargo, señala claramente dos posibles desviaciones en la transmisión del cristianismo, ambas de naturaleza moral y objeto de un consenso bastante amplio entre los teólogos contemporáneos: *«La Iglesia, como comunidad hermenéutica, debe estar atenta a las interpretaciones erróneas del Evangelio que pueden conducir a consecuencias que niegan la vida en ciertos contextos, por ejemplo, interpretaciones que justifican el racismo o la explotación económica, como hemos visto anteriormente. La Iglesia, como comunidad hermenéutica, también debe estar atenta a las interpretaciones erróneas del Evangelio que amenazan o destruyen la plenitud de la vida en común en Cristo»* (*ibíd.* , n.º 52).

[104] Cf. *Un tesoro en vasijas de arcilla* , n.º 60-61.

[105] Cf. COMISIÓN DE FE Y ORDEN , *Confesando la Fe Común* , n.º 5, p. 6: «*Para responder a su vocación, las Iglesias que pertenecen a diferentes tradiciones cristianas y viven en contextos culturales, sociales, políticos y religiosos muy diversos deben redescubrir sus raíces comunes en la fe apostólica para poder confesar juntas su fe* » .

[106] COMISIÓN DE FE Y ORDEN , *Confesando la Fe Común* , n.º 4, pág. 6.

[107] JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint* , 25 de mayo de 1995, n.11.

[108] JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint* , n.18.

[109] JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint* , n.88.

[110] JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint* , n.95.

[111] JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint* , n.94.

[112] Cf. su Discurso a la Secretaría para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 28 de abril de 1967, en: *Acta Apostolicae Sedis* LIX, 1967, p. 498: «*El Papa, como bien sabemos, es sin duda el obstáculo más serio en el camino del ecumenismo. ¿Qué diremos?... No nos resulta fácil defendernos. Seréis vosotros quienes, con palabras llenas de sinceridad y gentileza, sabréis hacerlo cuando se presente la oportunidad y la posibilidad. En cuanto a nosotros, con toda sinceridad, preferimos ahora guardar silencio y orar* » .

[113] PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam Suam* , *Documentación católica* 1431, 6 de septiembre de 1964, col. 1091.

[114] ARCIC , "El don de la autoridad", n.º 42, DC 2204, 16.5.1999, págs. 474-475.

[115] ARCIC , "El don de la autoridad", n.º 47, DC 2204, 16.5.1999, pág. 476.

[116] PABLO VI, Audiencia general del 22 de enero de 64, en: *Documentos pontificios de Pablo VI* , vol. 2, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1968, pp. 72-73.